45e ANNEE (5e SÉRIE) N° 44 1er NOVEMBRE 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

PREMIÈRE ANNÉE N° 1 1er NOVEMBRE 1878

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

Recueil paraissant tous les jeudis

RÉDACTION ET ADMINISTRATION
26, RUE DE GRENELLE, A PARIS, LIBRAIRIE VICTOR PALMÉ.

IL Y A CINQUANTE ANS

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 10, du 1er octobre)

Actes de S. S. Pie XI

I. Motu proprio *Quod maxime*, du 30 septembre 1928, unissant en un seul corps l'Université Grégorienne, à Rome, l'Institut Biblique et l'Institut Oriental :

« Statuimus atque decernimus Institutum Biblicum et Institutum Orientale cum Nostra Universitate Gregoriana consociari, et reapse consociamus, ita ut duæ illæ Facultates cum Facultatibus Gregorianis unam efficiant Pontificiam studiorum ecclesiasticorum Universitatem, ea tamen lege ut utrumque Institutum, Biblicum et Orientale, sui juris esse pergat ac Nobis dumtaxat Nostrisque successoribus proxime subjiciatur et pareat. »

Le *Motu proprio* expose ensuite, en les confirmant ou en les étendant, les droits et privilèges de chacun des trois Instituts :

Atque primum, quæ *Universitati Gregorianæ* jura ac privilegia Julius III, Pius IV, Gregorius XIII largiti sunt, Leo XII, post restitutum Societati Jesu Collegium Romanum, confirmavit, Pius IX auxit, Leo XIII amplificavit et confirmavit quæque Nosmet ab initio Nostri Pontificatus concessimus, ea omnia eidem Universitati Gregorianæ, cum duobus Institutis conjunctæ, per has Litteras Motu Proprio datas confirmamus ac rata habemus.

Nominatim autem, ut liquido pateat nihil Nobis antiquius esse quam ut dilectæ juventuti incitamenta stimulosque ad studia alacrius prosequenda adjiciamus, Athenæo Gregoriano iterum et expresse potestatem facimus conferendi omnes academicos gradus in philosophia, theologia et jure canonico — quemadmodum decessorum Nostrorum Nostrisque litteris et decretis statuitur — iis qui sub ductu et obedientia ipsius Athenæi doctorum earum disciplinarum studio vacaverint et, facto periculo, idonei habiti sint.

Quoniam vero iis, qui aut in eadem Universitate Gregoriana aut in aliis urbanis exterisve Athenæis integrum philosophiæ et theologiæ curriculum feliciter emensi fuerint, etsi satis ampla harum disciplinarum scientia non deest, desunt tamen, ut eximii evadant magistri vel scriptores, amplior fontium cognitio, investigationis usus frequentior, laboris proprii major consuetudo, altiora studia — quæ « magisterii cursus » appellantur — idcirco cupimus optamusque, ut ad Athenæum Gregorianum et conjuncta cum eo Instituta ii mittantur lecti juvenes qui in Seminariis, præsertim ubi gradus academici conferuntur, doctoris munere functuri prævideantur. Quare Universitati Gregorianæ iterum potestatem facimus conferendi titulum *Magistri aggregati* facultatibus philosophiæ vel theologiæ iis omnibus qui hos cursus frequentaverint, integris condicionibus quæ decreto a Sacra Congregatione de Seminariis et Studiorum Universitatibus lato die XXIII mensis junii anno MDCCCCXXII, Nostri Pontificatus primo, præscriptæ sunt.

Institutum denique « Culturæ superioris religiosæ » pro laicis viris in Universitate Gregoriana jam inde ab anno MDCCCCXIX feliciter inchoatum et anno MDCCCCXXVII ita amplificatum ut « Actioni Catholicæ » efficacius adesset, rursus paterno studio laudamus et approbamus ; et sinceros Matris Ecclesiæ filios, qui in laicali quoque statu christianum apostolatum exercere cupiunt, hortamur ut scholas, nostris temporibus tam opportunas, quam frequentissimi adeant et doctrina catholica penitus imbui studeant.

Quibus quidem juribus ac privilegiis usa eamque rationem studiorum secuta quæ sæculorum experientia comprobata est, Universitas Gregoriana suum rite perrectura est munus efficiendi ut laici et præsertim juniores clerici ac sacerdotes cum germanam ad mentem Aquinatis doctrinam tum romanos spiritus imbibant.

Ad *Institutum* deinde *Biblicum* quod attinet, cum perfecta illa nunc demum ordinatione temperetur quæ Apostolicæ Sedi in optatis erat, jura omnia ac privilegia quæ a decessoribus Nostris et a Nobismet ipsis tributa eidem sunt, ea quidem novare atque adeo complere statuimus. Pontificium igitur Institutum Biblicum, quemadmodum in ipsis Litteris Apostolicis *Vinea electa* quibus condebatur cautum erat, « ab Apostolica Sede immediate dependeat » idemque a Pontificia Commissione Biblica in posterum omnino ne pendeat.

Quæ vero Litteris Apostolicis *Biblia Sacra* die XV mensis augusti anno MDCCCCXVI huic Instituto concessa sunt, cum, pro præsenti ejus conditione, complere cupiamus, quo libentius discipuli ad gradus academicos in ipso Instituto per ordinarios cursus se præparent, eidem Pontificio Instituto Biblico damus ut iis, qui ibidem studiorum curriculum rite peregerint et, facto scientiæ periculo, digni atque idonei judicati fuerint, usitatos honoris et dignitatis gradus, doctoratum quoque, in scientia biblica conferre possit.

Nec tamen per hanc concessionem Nostram jus et facultas Pontificiæ Commissioni Biblicæ adimitur conferendi, secundum suas ipsius leges, academicos ejusmodi gradus iis omnibus qui coram ea periculum de re biblica facere voluerint.

Iterare autem hoc loco placet cohortationem illam quam, per Litteras *Bibliorum scientiam* Motu Proprio datas die XXVII mensis aprilis anno MDCCCCXXIV, de frequentando a suis Instituto Biblico ad Ordinarios locorum Moderatoresque Ordinum et Congregationum religiosarum habuimus.

Præterea privilegia et jura confirmamus *Instituto* Nostro *Orientali*, præsertim gradus academicos in orientalibus studiis conferendi, a decessore Nostro Benedicto XV, Litteris Apostolicis *Quod Nobis* die XXV mensis septembris anno MDCCCCXX datis, itemque a Nobismet ipsis tributa ; nominatim autem quæ proxime superioribus Encyclicis *Rerum Orientalium* commendavimus ac statuimus, ea denuo hortamur ac rata habemus, plane confisi Institutum hoc valde profuturum esse ut Orientales ad unitatis centrum quam primum revocentur. Quod est reliquum, dilectissimos eos filios grato prosequimur animo qui Nobis ad consilia hæc Nostra exsequenda opportunam opem tulerunt ; nec dubitamus quin vel in posterum boni omnes Nos sint adjuturi, ut cœpta hæc Nostra ad felicem exitum perducantur.

II. Lettres apostoliques. — 1° 7 mars 1928. La cathédrale de Cuzco (Pérou), la plus ancienne de toute l'Amérique du Sud (ce siège épiscopal remonte à 1536), est érigée en basilique mineure. — 2° 3 avril. *Item*, l'église de la Purification à Mataro (diocèse de Barcelone), dont le maitre-autel garde les reliques des saintes Julienne et Semproniennne, vierges martyres (fête le 27 juillet). — 3° 25 avril. *Item*, l'église St-Nicolas de Dantzig, qui appartient aux Dominicains depuis plus de sept siècles et est le siège d'une très florissante confrérie du Rosaire. — 4° 6 mai. *Item*. l'église des Carmes déchaussés dédiée au Saint Enfant-Jésus de Prague, à Arenzano (diocèse de Gênes).

III. Lettres du Pape. — 1° 14 juillet 1928. Au cardinal Cerretti, désigné comme Légat apostolique pour présider le 29e Congrès eucharistique international de Sydney. — 2° 10 août. Au cardinal Ascalesi, archevêque de Naples, désigné pour présider le Congrès eucharistique des Calabres, à Reggio. — 3° 15 août. Au cardinal Sbarretti, préfet de la S. C. du Concile, désigné pour présider le Concile plénier de Lorette.

S. C. des Rites

I. 18 juillet 1928, *Madrid*. Introduction de la cause de Vincente-Marie Lopez Vicuna, fondatrice des Filles de Marie-Immaculée pour les jeunes filles en condition (née le 22 mars 1847, † 26 décembre 1890).

II. 15 août 1928, *Passau* (Bavière). Décret proclamant l'héroïcité des vertus du Fr. Conrad de Parzham, Frère lai capucin, † 1894.

III. 15 août 1928, *Rome et Gênes*. Décret proclamant l'héroïcité des vertus de Paule Frassinetti, fondatrice des Sœurs de Ste-Dorothée, † 1882, après six ans de paralysie presque complète à la suite d'une attaque d'apoplexie.

Erratum

Une ligne a été omise par les *Acta* dans le texte de la dernière Encyclique *Rerum Orientalium*. Sur quoi le correspondant romain de la *Croix* écrit (19 octobre, 4e p. de l'édition à 6 pages) :

« La version première disait : « Grégoire XVI, élevé au souverain pontificat l'année même où il devait être chargé d'une mission pontificale auprès de l'empereur de Russie, Alexandre Ier, avait étudié les questions russes avec le plus grand soin. » Le passage est ainsi redressé : « Grégoire XVI, élevé au souverain pontificat, après qu'il eut lui-même étudié les questions russes avec le plus grand soin, déplorait vivement que, l'année même où il devait remplir une mission pontificale auprès d'Alexandre Ier, la mort eût ravi l'empereur de Russie. »

Les lecteurs avertis eussent d'eux-mêmes observé que l'élévation de Grégoire XVI au siège de Pierre est de 1831, alors que le tsar Alexandre était déjà mort depuis six ans. Du moins, cette rectification évoque un point d'histoire, qu'il n'est pas sans intérêt d'élucider : il ne s'agirait de rien moins que de la conversion d'Alexandre Ier au catholicisme. Quel était donc le motif de la mission pontificale en Russie, proposée au futur Grégoire XVI, alors Abbé des Camaldules de Saint-Grégoire au Cœlius ?

L'Encyclique signale seulement le fait, sans s'attarder à ce qui l'eût déterminé. Mais on sait, d'autre part, qu'archives et mémoires conservent trace des pourparlers échangés entre Alexandre Ier et le Saint-Siège. Les témoignages du comte de l'Escarenne, ministre de Charles-Albert, de la duchesse de Montmorency-Laval, de Moroni, secrétaire particulier de Grégoire XVI, ne peuvent laisser de doute à ce sujet. Le tsar Alexandre Ier avait mandé le général Michaud de Beauretour auprès du pape Léon XII pour lui communiquer secrètement sa vive inclination vers le catholicisme et son désir d'être instruit de la religion.

C'est alors que Léon XII, ému d'une pareille démarche, songea à lui envoyer l'illustre et docte Abbé de Saint-Grégoire au Cœlius, Dom Maur Cappellari. Mais au même moment, Rome apprenait la mort soudaine et mystérieuse d'Alexandre. On était en 1825. Peu après, Dom Maur recevait le chapeau cardinalice, et à la mort de Léon XII devenait Pape sous le nom de Grégoire XVI. Etant cardinal, il n'en continua pas moins de s'occuper des affaires ecclésiastiques de Russie, dont il s'était fait comme une spécialité depuis le jour où Consalvi les lui avait confiées en 1814. On comprend quels espoirs il a un instant nourris de la conversion du tsar, auquel la postérité a décerné le nom de Béni. Certains témoignages veulent même qu'un prêtre romain l'ait secrètement assisté à son lit de mort. Avec lui, tout son peuple se fût fait catholique. Mais l'heure de la Providence n'avait pas encore sonné pour la Russie.

C'est tout cela qu'avec une respectueuse discrétion rappelle la simple incidente de l'Encyclique. »

Nous avons déjà parlé de ces choses dans l'*Ami* du 2 avril 1914, p. 323-26.

S. C. de la Propagande [1]

Sur le privilège Paulin

Prot. N. 2457/26.

Romæ, 16 julii 1926.

Illme ac Rme Domine,

Litteris die 16 junii datis, Amplitudo Tua quærebat an quædam Catharina, quæ a protestantismo ad sinum Catholicæ Ecclesiæ confugere cupit, ad novas nuptias, post baptismi sub conditione reiterationem, cum Petro contrahendas, uti possit privilegio Paulino contra quemdam Krishna paganum qui eam duxit anno 1921 et post annum deseruit.

Hæc Sacra Congregatio, omnibus mature perpensis, affirmative ad dubium prædictum respondendum censuit, interpellato tamen priore viro, juxta dispositiones can. 1121 Cod. Juris Canonici.

[1] Les deux documents qui suivent n'ont point paru dans les *Acta*.

REMARQUES

C'est un missionnaire qui nous a communiqué cette réponse de la S. C. de la Propagande adressée à Mgr l'évêque de Trincomalie (Ceylan). Il y voit la confirmation de la doctrine que l'*Ami* a naguère soutenue (1920, p. 669 ; 1921, p. 69), que le privilège Paulin s'appliquait, pour un mariage conclu après le Code, au cas d'une partie hérétique ayant épousé une partie païenne.

Ce missionnaire fait erreur sur la portée de la réponse de la S. Congrégation. Celle-ci ne prouve pas que le privilège Paulin puisse être invoqué dans tous les cas.

Il y a, en effet, dans l'occurrence, la circonstance de la réitération du baptême. Le baptême de l'hérétique était douteux, puisque il a été réitéré sous condition. Dans l'alternative, il n'est pas certain que l'une des parties contractantes ait appartenu à la vraie foi. Par conséquent, comme le privilège Paulin est donné à la vraie foi, lorsque cet hérétique douteux, peut-être simplement païen, vient à la foi, et cette fois de façon certaine, il lui est accordé d'user du privilège Paulin.

Mais ce n'est pas en raison de son hérésie antérieure, c'est pour ce motif qu'il y avait doute sur sa qualité de chrétien ou de païen.

En réalité, la réponse de la S. C. intéresse non pas le can. 1120, mais le can. 1127. La solution qu'elle donne aurait sans doute été admise, sinon par tous les canonistes, au moins par la pupart. Le P. Creusen, qui à plusieurs reprises (cf. *Epitome juris canonici*, 2e éd., 1925, n. 428, p. 244 et suiv. ; *Nouvelle Revue Théologique*, 1923, p. 88 et suiv.) a combattu l'opinion de l'*Ami*, était favorable à l'usage du privilège Paulin en cas de doute sur la validité du baptême. (*Nouvelle Revue Théologique*, loc. cit., p. 94). Il ajoutait : « La seule raison d'hésiter est, qu'en pratique, on se montre de plus en plus large pour réitérer le baptême sous condition. » Etc.

Ce point précis est désormais libre d'hésitation. Lorsque le baptême aura été douteux, au point que l'on aura administré ce sacrement sous condition, le privilège Paulin (mais en vertu du can. 1127) pourra être invoqué, aux conditions autres fixées par le Code (interpellations, etc.).

La décision de la S. C. ne dit que cela. Mais c'est suffisamment important pour que nous ayons cru devoir déférer au désir du vénéré missionnaire de voir l'*Ami* publier ce rescrit du Saint-Siège. Nous avons tenu, cependant, à insister sur sa véritable portée : personne ne peut en user pour permettre l'application du privilège Paulin, dans tous les cas où, après le Code, un mariage aura été conclu entre une partie hérétique et une partie infidèle.

S. C. des Religieux

Le *Commentarium pro Religiosis* (Rome 16, via Giulia, 131) reproduit dans son nº d'août-septembre, p. 301-2, d'après les *Acta Ord. Fratrum Minorum*, les documents suivants accordant sanation pour les vêtures et professions invalides dans le Tiers Ordre séculier de S. François jusqu'au 28 juillet 1928 :

PRECES SUPPLICES

Beatissime Pater,

Procurator Generalis Ordinis FF. Minorum Capuccinorum, ad pedes Sanctitatis Vestræ humiliter provolutus, reverenter exponit constare non paucas vestitiones et professiones in Tertio Ordine sæculari S. Francisci invalidas esse, sive ob defectum legitimæ facultatis apud quosdam Sacerdotes, præsertim sæculares, sive quia non fuerunt servata præscripta ad validam admissionem et professionem, sive etiam aliis de causis ; imo aliquando valde dubitari de legitima existentia quarumdam Sodalitatum ipsius Tertii Ordinis, eo quod non reperiuntur amplius documenta, quæ ad earumdem canonicam erectionem se referunt.

Quapropter, idem Procurator Generalis humillime rogat Sanctitatem Vestram, ut, pro spirituali bono Christifidelium qui sub vexillo Seraphici Patris militant, benigne sanare dignetur quascumque vestitiones et professiones sint præfatum Tertium Ordinem sæcularem S. Francisci, necnon ipsas erectiones Sodalitatum Tertii Ordinis, quæ, ob quemlibet defectum bona fide admissum, hucusque irrita sunt. Et Deus...

BENIGNA CONCESSIO

Vigore facultatum a SSmo Domino Nostro concessarum, Sacra Congregatio Negotiis Religiosorum Sodalium præposita, audito voto Revmi Proc. Gen., Revmo P. Ministro Gen. benigne commisit ut petitam gratiam pro suo arbitrio et conscientia concedat, sanatis omnibus quæ sanabilia sunt et sanatione indigent et facta mentione hujusmodi concessionis in Libro professionum ac servatis ceteris servandis.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, die 23 julii 1928.

C. Card. LAURENTI, *Præfectus*.

VINC. LA PUMA, *Secret.*

EXSECUTIO

Vigore facultatum per antecedens apostolicum rescriptum Nobis benigne tributarum, concedimus petitam gratiam juxta preces, servatis de jure servandis.

Romæ, e Curia Nostra Generali, die 23 julii 1928.

Fr. GREGORIUS A BRENO,

Proc. et Com. Gen.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un opuscule de spiritualité sur la Providence est venu aux mains d'un mien paroissien de grande religion et de bonne culture. Il y a lu cette doctrine que je résume : « Dans sa Providence, Dieu veut tout ce qui nous arrive : bonheur ou malheur. Dieu commande à Séméi de maudire David ; il veut que le voleur me vole, etc... »

Mon lecteur s'arrête là. « Dieu, dit-il, qui défend de voler, d'insulter, ne peut *vouloir* que celui-ci insulte, que celui-là vole. Dieu PERMET : *concedo*. Dieu VEUT d'une volonté positive l'insulte, le vol, *nego*. » — Je lui explique : « Voyez, l'auteur distingue dans le vol ce qu'il nomme le « naturel » et le « moral, » autrement dit, le matériel et le formel. Dieu ne veut pas le vol en tant que péché, mais en tant qu'acte qui me soumet à l'épreuve. » — Il répond : « Tout cela des

mots ! Matériel et formel sont inséparablement unis. L'acte extérieur n'est posé que parce qu'il y a la volonté peccamineuse de voler. Supprimez cette volonté, l'action est aussi supprimée. Jamais on n'arrivera à faire commettre l'acte externe du vol à celui qui n'a pas la volonté de voler. Le « vouloir voler » est causalité essentielle de l' « action de voler »... Donc, vouloir qu'un homme vole, c'est vouloir qu'il fasse un péché : or, cela répugne à la sainteté de Dieu, et aussi à notre liberté et à notre responsabilité. Donc, quand je suis volé, ne dites pas que Dieu a voulu que le voleur volât ; dites qu'il a permis, c'est-à-dire n'a pas empêché cet homme de se déterminer à voler. »

Mon paroissien a-t-il raison ? La rédaction de l'opuscule est-elle défectueuse ?

Personnellement je vous poserai pour mon compte une question subsidiaire sur le sens de « permettre » dans la locution : « Dieu permet »... Permettre est-il un état intermédiaire entre *volens* et *nolens*, une indétermination ? Mais peut-on admettre une indétermination en Dieu ? Quand la cause seconde libre se détermine dans un sens, sa détermination est suivie d'actes qui n'auraient pas été posés si elle s'était déterminée dans un autre sens. Pour les actes, le concours de la cause première est requis. Alors est-ce que l'homme cause des déterminations en Dieu ? Cette conclusion paraît inévitable autant qu'elle est inadmissible.

R. — La doctrine dont il est question ci-dessus est empruntée à l'ouvrage : *De la Divine Providence*, ou *Exposé de la conduite pleine d'amour que Dieu tient envers les hommes et du bonheur de ceux qui se soumettent à cette conduite*, Paris, Editions *Spes*, 1925. Voici les textes [1] :

Chapitre I, § 1. — « Non, rien ne se passe dans l'univers que Dieu ne le veuille, qu'il ne l'ordonne. Et cela doit s'entendre absolument de toutes choses, le péché excepté. Rien, enseignent unanimement les Saints Pères et les Docteurs de l'Eglise avec S. Augustin, rien n'arrive par hasard dans tout le cours de notre vie ; Dieu intervient partout. » (Suivent des textes scripturaires, I Jean, II, 17 ; Isaïe, XLV, 6, 7 ; Deut., XXXII, 39 ; I Rois, II, 6, 7 ; Amos, III, 6 ; Eccli., XI, 14).

« Vous allez dire peut-être que si cela est vrai de certains effets nécessaires comme les maladies, la mort, le froid, le chaud et autres accidents produits par des causes naturelles dépourvues de liberté, il n'en est plus ainsi dès qu'il s'agit de choses qui relèvent de la libre volonté de l'homme. Car enfin, — m'objecterez-vous, — si quelqu'un parle mal de moi, s'il me ravit mes biens, me frappe, me persécute, comment puis-je attribuer cette conduite à la volonté de Dieu qui, loin de vouloir que l'on me traite de la sorte, le défend au contraire sévèrement... — Mais c'est en vain, vous répondrai-je, que vous pensez à vous prévaloir de ce raisonnement, pour vous défendre de vous abandonner à la Providence ; car Dieu lui-même l'a réfuté ; et nous devons sur sa parole croire que dans ces sortes d'événements, comme dans tous les autres, rien n'arrive que par ses ordres. Ecoutez plutôt (suivent des preuves, II Rois, XII, 9-12 ; Isaïe, X, 5, 6). — Hé bien ! Je vous le demande, Dieu pouvait-il plus ouvertement se déclarer l'auteur des maux qu'Absalon fit souffrir à son père et le roi d'Assyrie aux Juifs ? [2]... — Cependant, direz-vous peut-être encore, il y a péché dans toutes ces actions, comment donc Dieu peut-il les vouloir et y prendre part, lui qui, étant la sainteté même, ne saurait avoir rien de commun avec le péché ? — En effet, Dieu n'est pas et ne peut pas être l'auteur du péché ; mais il n'en est pas moins l'auteur du soufflet qui vous est donné ou de la perte des biens qui vous sont ravis, etc... Ce sont deux choses très différentes. N'oublions donc pas que dans tout péché, il faut, comme disent les théologiens, distinguer deux êtres, l'un *naturel*, l'autre *moral*. Ainsi dans l'action de l'homme dont vous croyez avoir à vous plaindre, il y a, par exemple, le mouvement du bras qui vous frappe, de la langue qui vous injurie, et le mouvement de la volonté qui s'écarte de la droite raison et de la loi de Dieu. Mais l'acte physique du bras et de la langue, comme toutes les choses naturelles, est fort bon en lui-même et rien n'empêche qu'il soit produit avec et par le concours de Dieu. Ce qui est mauvais, ce à quoi Dieu ne saurait concourir et dont il ne peut être l'auteur, c'est l'intention défectueuse déréglée, qu'apporte à ce même acte la volonté de l'homme »...

Il était nécessaire de reproduire intégralement le texte du P. de Saint-Jure : on voit ainsi qu'il s'agit ici de la coopération divine à l'activité humaine et à l'acte du péché; et l'on se demande, avec notre correspondant, si cette coopération comporte en Dieu un décret positif. Ce sont là deux aspects de la difficulté; nous les examinerons successivement et séparément.

I. Le concours divin à l'acte même du péché. — Pour exposer convenablement ce premier aspect du problème, il faut, semble-t-il, procéder par degrés. De la considération très générale de la nécessité du concours divin pour toute opération des causes secondes, on déduira la nécessité du concours divin pour toute opération libre, et enfin la nécessité du concours divin pour cette opération libre qui est moralement défectueuse et se nomme le péché. La nature du concours divin dans un ordre plus général nous aidera à concevoir comment Dieu peut concourir à l'acte peccamineux.

I. LE CONCOURS DIVIN EST REQUIS POUR TOUTE OPÉRATION D'UNE CAUSE SECONDE. — Avec S. Thomas (dans la *Somme théologique*, I, q. 105, a. 5), éliminons tout d'abord la théorie de Maimonide, reprise au XVII[e] siècle par Malebranche, d'une causalité divine supprimant toute réalité de la causalité créée. « Nous devons entendre, écrit l'Angélique Docteur, que Dieu opère dans les choses, en telle manière cependant que les choses elles-mêmes ont leur opération propre. » Laissons également de côté la causalité divine *per modum finis*, qui n'est pas en question ici. Toute opération étant faite en vue d'un bien, vrai ou apparent, il n'est rien qui soit ou paraisse un bien, si ce n'est en tant qu'il participe une certaine similitude du

[1] Ils sont empruntés au livre III, ch. VIII, de l'ouvrage du P. de Saint-Jure, intitulé *De la Connaissance et de l'Amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. L'éditeur *Spes* déclare qu'ils sont extraits à peu près textuellement. Vérification faite, de légères retouches de forme ont seules modifié le texte primitif.

[2] II Rois, XII, 9-12. Nathan dit à David :... « Voici ce que dit le Seigneur Dieu d'Israël... : Pourquoi donc as-tu méprisé la parole du Seigneur pour faire le mal en ma présence ? Tu as frappé du glaive Urie, l'Héthéen, tu as pris sa femme pour en faire ta femme, et tu l'as tué par le glaive des enfants d'Ammon. Pour cette raison, le glaive ne s'éloignera jamais de ta maison... » C'est pourquoi voici ce que dit le Seigneur : « Voilà que moi je susciterai sur toi le mal de ta propre maison ; et j'enlèverai tes femmes à tes yeux, et je les donnerai à ton prochain... »

Is., X, 3-6 : « Malheur à Assur ! la verge et le bâton de ma fureur, c'est lui ; dans sa main est mon indignation. Je l'enverrai vers une nation trompeuse, je lui donnerai des ordres contre le peuple de ma fureur, afin qu'il emporte des dépouilles, et qu'il enlève du butin, et qu'il le foule aux pieds comme la boue des places publiques. »

souverain Bien qui est Dieu. Ainsi donc, Dieu lui-même est cause de toute opération créée, par manière de fin.

Il s'agit ici de la coopération divine *considérée du côté de l'agent lui-même et de la puissance par laquelle opère cet agent.* Or, sous cet aspect, le concours divin s'affirme de triple manière.

1° Dieu opère dans la cause seconde, parce qu'*il la dote de puissances opératives* qu'il lui *conserve,* les *maintenant dans l'être :*

« Dieu donne leur forme aux créatures qui agissent ; et il la leur conserve, les maintenant dans l'être. Il s'ensuit qu'il est la cause de leurs actions, non pas seulement en tant qu'il donne la forme qui est le principe de l'action,... mais aussi parce qu'il conserve les formes et les vertus des choses, comme le soleil est dit être cause de la manifestation des couleurs, parce qu'il donne et conserve la lumière qui manifeste ces couleurs. Et, parce que la forme de la chose est intrinsèque à cette chose, et d'autant plus intime qu'elle est considérée comme plus essentielle et plus universelle ; comme, d'autre part, Dieu est proprement la cause de l'être universel en toutes choses, lequel être universel est ce qu'il y a de plus intime en toutes choses, il s'ensuit que Dieu opère lui-même intimement en toutes choses. » (Ia, q. 105, a. 5).

2° Dieu opère dans la cause seconde, parce qu'*il applique les puissances opératives à leur acte.* Cette conclusion est étroitement liée à l'argument du premier moteur. Entre pouvoir agir et agir effectivement, il y a la différence de la puissance à l'acte. Cette différence est comblée par ce qu'on peut appeler le « devenir. » Ce qui était cause opérante simplement en puissance, *devient* cause opérante en acte. Ce devenir n'a pas sa cause en lui-même, autrement, ce serait mettre la contradiction au principe de tout ; il a donc besoin d'une raison d'être extrinsèque qui l'actualise, le réalise, cause efficiente, elle-même déterminée, c'est-à-dire possédant en acte ce que le devenir n'a encore qu'en puissance. Sous ce rapport, les êtres vivants ne diffèrent pas des non-vivants. Sans doute, les êtres vivants possèdent en eux-mêmes un principe intérieur du mouvement qui rend agissante leur activité ; mais ce principe intérieur ne saurait de lui-même se réduire en acte. De toute activité vitale on doit dire ce que S. Thomas affirme de la volonté :

« Il est de l'essence du volontaire que son principe soit intérieur ; mais il n'est nullement nécessaire que ce principe intrinsèque soit le premier principe non mû par un autre. Si le mouvement volontaire a son principe *prochain* intrinsèque, il a aussi un *premier* principe qui lui est extrinsèque ; comme, du reste, il y a aussi un *premier* principe extrinsèque du mouvement naturel, et c'est ce principe qui meut la nature » (Ia-IIæ, q. 9, a. 4, ad 1).

La nécessité de cette application à l'acte, provenant d'une impulsion donnée à l'agent par une cause étrangère, s'impose absolument. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait concevoir une puissance non encore agissante et s'appliquant elle-même à son acte ; ce qui est une pure contradiction. Mais, même en supposant que nous ayons sous ce rapport plusieurs agents subordonnés les uns aux autres, il est impossible de remonter une série indéfinie d'agents, non pas précisément parce qu'une telle série implique en soi contradiction ; mais bien parce que cette série d'agents subordonnés les uns aux autres dans leur activité propre ne présente pas encore en elle-même une raison suffisante de l'activité totale. D'où la nécessité d'en arriver à un premier moteur, transcendant, en dehors et pour ainsi dire au-dessus de la série, et, par sa perfection même, toujours en acte. Ce premier agent, ce premier moteur, c'est Dieu.

3° Dieu opère également dans la cause seconde, parce qu'*il confère* à toute activité créée *la vertu instrumentale productive de l'être, en tant que tel.* Toute action, en effet, représente une perfection ajoutée à la cause qui la produit : cette perfection comporte un certain degré d'être. Dieu est l'Etre par essence : il est donc la cause de tout être créé. (Cf. I, q. 8, a. 1).

« De cette façon également, Dieu est cause de toute action naturelle. Car, dans tous les effets produits par l'activité créée, l'être est le plus commun, le premier et le plus intime de tous les effets. Aussi appartient-il à Dieu seul de produire, par sa puissance propre, cet effet. Et, dans cette production de l'être, l'activité créée n'est que l'instrument de la puissance divine. » *(De potentia,* q. 3, a. 7).

II. En conséquence, le concours divin est requis pour toute opération libre de la volonté créée. — Il s'agit ici, avant tout, de situer la difficulté résultant du fait du libre arbitre.

1° Cette difficulté, tout d'abord, n'existe pas quant au premier mode d'agir de Dieu. Dans l'ordre naturel, Dieu agit dans la volonté créée, précisément en ce qu'il la crée, la cause et lui conserve l'être. Dans l'ordre surnaturel, Dieu agit de la même façon en fortifiant la volonté par les vertus infuses qu'il conserve et accroît.

2° Dieu, en second lieu, applique la volonté à son premier bien qui est de vouloir une fin. Cette application, toute instinctive, ne semble pas non plus devoir faire difficulté : il importe cependant de préciser.

S. Thomas traite cette question dans la Ia-IIæ, q. 9, a. 4. Il commence par distinguer la motion objective de la volonté, c'est-à-dire l'attrait exercé par le bien désiré de sa motion subjective, c'est-à-dire de l'application de la volonté à son acte. De la motion objective, il n'est pas ici question. Sous cet aspect, « il est clair, dit le saint Docteur, que la volonté peut être mue par quelque chose d'extérieur à elle. » Mais, en ce qui concerne l'application à l'acte, au premier vouloir, il est également nécessaire que la volonté soit mue subjectivement.

« En effet, toute cause agissante qui passe alternativement de l'état de repos à celui d'activité, a besoin pour cela d'un moteur. Or, c'est un fait d'expérience que la volonté commence de vouloir quelque chose puisque l'instant d'avant elle ne voulait pas ; pareil vouloir requiert donc un moteur. Sans doute, elle se

meut elle-même,... en tant que son vouloir de la fin l'amène à vouloir les moyens de la réaliser, par l'intermédiaire de ce que nous appelons le conseil. Par exemple, quelqu'un qui se propose de guérir se met à songer à la façon dont il peut réaliser ce dessein ; il en arrive ainsi à penser que ce sera à l'aide du médecin, et il le veut. Mais, du fait que cette volonté de guérir a eu un commencement, il a fallu, pour la réaliser, l'intervention d'un moteur. Et, à supposer que la volonté elle-même fût cause de ce mouvement initial, ce ne pourrait être que, le conseil aidant, en vertu d'un vouloir antérieur. On ne peut cependant pas remonter à l'infini. En sorte qu'il est nécessaire, pour expliquer un premier mouvement de la volonté, de faire appel à l'impulsion d'un moteur extérieur à la volonté elle-même... » (*Loc. cit.* Trad. du P. Gillet).

Avant d'aller plus loin, rappelons ici ce qu'il faut entendre par *fin* et par *moyens*. La définition qu'on peut en donner part d'un point de vue avant tout psychologique. La fin désigne tout bien vers lequel un attrait actuel entraîne la volonté ; les moyens sont toutes choses qui, réellement ou apparemment, conduisent à la possession de ce bien, qu'il s'agisse soit de l'acte lui-même par lequel la volonté le recherche, soit d'un bien intermédiaire distinct de la fin en réalité ou simplement selon notre manière de concevoir. Ainsi, en parlant ici de moyens et de fin, il est question, non pas précisément de l'ordre réel existant objectivement entre tels biens déterminés ontologiquement reliés à la fin, mais bien plutôt de l'ordre que le sujet y trouve ou y veut voir, selon ses attraits, ses désirs, ses illusions même. C'est pourquoi nous avons parlé d'un point de vue avant tout psychologique.

C'est sous cet aspect que, dans son premier vouloir, qui est le vouloir de la fin, la volonté doit être appliquée à son acte par un agent extérieur qui la meut comme instinctivement. Cet agent extérieur ne peut être que Dieu. La volonté, en effet, est une faculté qui non seulement reçoit en elle, mais exprime par elle-même, en un acte proprement élicite, son appétit vers le bien, cet appétit fût-il ce premier mouvement instinctif dont on vient de parler. Par conséquent, l'agent extérieur ne la meut, même instinctivement, que s'il l'anime intrinsèquement. Or, une telle motion ne peut être le fait que de l'auteur même de la volonté. Une simple créature, ange ou homme, ne peut émouvoir la volonté d'autrui qu'objectivement, par mode de suggestion, en présentant à cette volonté un objet attrayant ; mais elle ne saurait la mouvoir subjectivement, par mode d'application, en l'inclinant intérieurement vers le bien.

« Du côté de la puissance elle-même, la volonté ne peut en aucune manière être mue si ce n'est par Dieu. C'est qu'en effet, l'opération de la volonté est une certaine inclination de l'être voulant vers l'objet voulu. Or, cette inclination, celui-là seul peut la changer qui a donné à la créature la faculté de vouloir ; comme seul peut changer l'inclination naturelle de l'agent, celui qui peut donner la vertu d'où découle cette inclination naturelle. Puis donc que Dieu seul a donné à la créature la faculté de vouloir, car il est, lui seul, l'auteur de la nature intellectuelle, il s'ensuit qu'un ange ne peut pas mouvoir la volonté d'un autre ange. » (Ia, q. 106, a. 2 ; cf. q. 111, a. 2 ; Ia-IIæ, q. 9, a. 6 ; *De Veritate*, q. 22, a. 9 ; *De Malo*, q. 3, a. 3, etc.).

Dans cette motion instinctive, précisément parce qu'instinctive et vers le bien en général, et dont la raison se retrouve au fond de toute détermination libre à un bien particulier, la difficulté soulevée par notre correspondant n'existe pas : mue par Dieu au bien en général, la volonté reste libre de se déterminer à tel bien particulier, soit réel, soit apparent, envisagé par elle comme moyen de réaliser *hic et nunc*, d'une façon concrète, son aspiration vers le bien comme tel. Et même si Dieu, par une disposition spéciale de sa Providence, appliquait la volonté à un bien déterminé (comme cela arrive quand il meut la volonté par la grâce), sans doute la volonté serait mue instinctivement, c'est-à-dire non librement, vers ce bien déterminé. Mais le problème du mal moral en face du concours divin ne se poserait pas : ne s'agit-il pas toujours d'un bien, lorsqu'intervient la motion spéciale de la grâce ? [1]

3° Il faut bien avouer (et tous les philosophes et théologiens catholiques sont d'accord sur ce point) que cette motion instinctive de la volonté au bien général ou, dans l'ordre surnaturel, à tel bien déterminé, n'est pas suffisante pour expliquer tout le concours que Dieu doit prêter à la cause libre seconde se déterminant à tel ou tel acte. Dans toute volonté, Dieu opère encore en tant que directement et immédiatement il influe sur la production de tous les actes volontaires, instinctifs et libres. C'est ce que S. Thomas répète en cent passages de ses œuvres, et notamment explique dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. 89,

[1] C'est là l'interprétation obvie du fameux texte de la Iæ-IIæ, q. 9, a. 6, ad 3 : « Deus movet voluntatem sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle... Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, sicut in his quos movet per gratiam. » — De ce texte, le P. Pègues donne une excellente exposition dans son *Commentaire littéral*, t. VI, p. 302 ; « Dans cette réponse, écrit-il, S. Thomas veut montrer comment et en quoi ou quand la volonté peut avoir une part dans son acte de vouloir, *en telle sorte que si le mal se trouve dans cet acte* (c'est bien là la question qui nous occupe), nous n'ayons pas à le faire remonter jusqu'à Dieu... Or, pour répondre à cette objection, S. Thomas dit : s'il s'agit de son premier acte de vouloir, l'homme, en effet, n'est mu que par Dieu ; il sera donc impossible que cette volition n'ait pas le vrai bien pour objet. Mais l'homme, quand une fois sa volonté est ainsi mue par Dieu au bien en général, peut, en vertu de cette motion et selon qu'il est ainsi constitué en acte, se mouvoir lui-même, par l'entremise du conseil de sa raison, à vouloir tel ou tel bien particulier ; et parceque son conseil peut être erroné ou sa volonté défectueuse dans son choix, à cause de cela, il peut se trouver, du côté où l'homme se meut lui-même, une motion qui se termine à un bien qui n'est qu'apparent ; d'où il suivra qu'une telle motion ou une telle action sera mauvaise... S. Thomas ajoute : « mais cependant, quelquefois, Dieu meut, d'une façon spéciale, certains hommes à vouloir déterminément quelque chose qui est un bien, comme il arrive pour ceux qu'il meut par sa grâce. » Mais, si le saint Docteur ajoute ces mots, son intention est de dire que *quelquefois, même s'il s'agit d'un bien particulier*, où nous avons vu que la volonté pouvait se mouvoir elle-même, en vertu de la motion au bien en général, *il peut arriver qu'en fait la volonté de l'homme ne se meuve pas et qu'elle soit seulement mue par Dieu*, comme nous avons vu que c'était toujours le cas s'il s'agit de la volition au bien en général ; — et alors, en effet, *même dans la volition d'un bien particulier*, il se produira qu'en aucune manière, *non pas même par mode de possibilité*, le mal ne se trouvera dans l'acte de la volonté, comme le concluait justement l'objection ; car l'action sera uniquement et exclusivement de Dieu, à titre de principe moteur. Et nous verrons, précisément, plus tard, comme l'annonce ici S. Thomas, que tel sera le cas de la motion de Dieu dans la grâce opérante » (q. 111, a. 2).

où il expose que le mouvement de la volonté est causé par Dieu et que Dieu nous fait vouloir ceci ou cela ; que Dieu est cause, non seulement de la puissance, mais encore de l'acte du vouloir ; que tout mouvement de la volonté est l'effet de la causalité première, etc.

Et c'est ici que gît la difficulté. Si Dieu est cause de notre libre vouloir, comment ne pas rejeter sur lui la responsabilité du péché ? Et, tout naturellement, à cet endroit précis de notre exposé, interviennent les objections formulées par le paroissien de notre correspondant et par notre correspondant lui-même.

On sait les diverses solutions proposées : concours simultané des molinistes ; prémotion physique non prédéterminante ; décrets prédéterminants, mais non nécessitants. Nous ferons grâce à nos lecteurs de l'exposé et de la discussion des systèmes. Arrêtons-nous simplement à la dernière solution qui, par là même qu'elle semble pousser la difficulté à l'aigu, nous permettra de montrer que, même dans cette hypothèse, les doutes de notre correspondant ne sauraient être sérieux.

Les thomistes partent du principe incontestable que l'acte essentiel du libre arbitre, l'acte libre, doit se ramener, sous sa formalité même d'acte libre, à la causalité divine. Autrement, il faudrait soustraire à cette causalité ce qu'il y a de plus excellent en l'homme, ce dont dépend toute la vie morale. Et, pour sauvegarder les droits de la causalité première, il faut lui rapporter *toute* la détermination libre de la volonté. C'est en ce sens que le décret de la volonté divine, fixant de toute éternité cette libre détermination, est dit *pré*déterminant. Toutefois, en raison même de la transcendance divine et de la notion même d'éternité, la particule *pré* indique ici une priorité non dans l'ordre de la durée, mais dans l'ordre logique. N'imaginons donc pas en Dieu une détermination préalable, antérieure à la détermination libre de la volonté : la prédétermination du décret divin inclut formellement la détermination de la volonté et ne saurait être conçue, comme disent les théologiens, *in sensu diviso* de cette détermination libre. Ajoutons enfin que l'expression *physique* appliquée à la motion divine reçue en la volonté, indique simplement que cette motion confère à la volonté, *par mode de causalité efficiente et non finale*, de se déterminer conformément au décret divin. Le terme physique s'oppose à moral.

La difficulté réside dans la conciliation de ces deux affirmations : Dieu prédétermine l'acte de notre volonté ; notre volonté n'est pas nécessairement déterminée.

Cette difficulté ne saurait être adéquatement résolue par la seule considération de la motion divine créée, reçue dans la volonté libre. D'après S. Thomas lui-même, cette motion, en effet, est requise : 1° pour faire passer la volonté de la puissance à l'acte et, sous ce rapport, elle *applique* la volonté libre à son acte ; 2° pour conférer la puissance instrumentale nécessaire à la volonté pour atteindre l'effet propre de la causalité divine, c'est-à-dire pour produire toute la perfection entitative de son acte, et sous cet aspect, la motion divine est une vertu instrumentale transitive. Mais ce n'est pas précisément la motion divine qui tire la volonté de son indifférence et la détermine à son acte ; cette détermination est bien plutôt le fait du dernier jugement pratique de l'intelligence lequel, entre tous les moyens aptes à donner à la volonté son bien, en propose un de préférence à d'autres (Ia-IIæ, q. 9, a. 1). Le vrai rôle de la motion divine est de donner à l'acte de la volonté tout ce qu'il possède d'être, de réalité, de perfection ; mais cette motion n'introduit point dans la volonté une détermination, qui demeure totalement au pouvoir de celle-ci. *Prima causa*, dit expressément Cajétan, *non attingit effectum causæ secundæ in seipsa, sed modificata cooperatione sua juxta modum ipsius causæ secundæ*... (I, q. 19, a. 8). Elle aide simplement la volonté à réaliser cette détermination, dans toute sa perfection d'acte libre, conformément à l'exemplaire qui s'en trouve, de toute éternité, prédéfini dans le décret de la volonté divine. En bref, de la motion créée, reçue dans la volonté, ne dépend pas la détermination de la volonté ; si cette motion est appelée, par les thomistes récents, motion *prédéterminante*, c'est uniquement en raison du décret divin qu'elle exécute et réalise. Par elle-même, la motion créée participe de la contingence de la volonté libre en laquelle elle est reçue. En Dieu, et en Dieu seul, se trouve toute raison de possibilité, de contingence, de liberté, de nécessité, ou, plus exactement, cette raison dernière se trouve dans le décret divin, *que sa transcendance même place au-dessus de toutes les contingences et toutes les nécessités créées qu'il contient éminemment*. Sur ce point, on ne saurait trop rappeler le beau texte de S. Thomas dans son Commentaire sur le *Perihermenelas* (l. I, leçon XIV).

« La volonté divine, dit-il, doit être conçue comme existant en dehors de l'ordre des réalités créées, comme la cause souveraine pénétrant tout l'être et toutes ses différences. Or, les différences de l'être sont le possible et le nécessaire ; et donc, de la volonté divine dérive la nécessité et la contingence dans les choses, et la distinction de l'une et de l'autre en raison de l'influence des causes immédiates. Aux effets que Dieu a voulus nécessaires, il a disposé des causes nécessaires ; aux effets qu'il a voulus contingents, il a disposé des causes agissant d'une façon contingente, c'est-à-dire pouvant faire défaut. Et c'est en raison de leur rapport aux causes secondes prochaines que les effets sont dits ou nécessaires ou contingents, quoique dépendant tous au même titre de la volonté divine, en tant qu'ils dépendent tous de la cause première, transcendante par rapport à tout ordre de contingence ou de nécessité. Et cela ne saurait être dit de la volonté humaine, ni de toute autre cause, parce que toute autre cause tombe déjà sous un ordre de contingence ou de nécessité » [1].

[1] « Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam profundens totum ens et omnes ejus differentias. Sunt autem differentiæ entis possibile et necessarium : et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim

Rien d'étonnant que, pour expliquer la liberté humaine, S. Thomas recourt constamment à l'efficacité de la divine volonté, par laquelle « non seulement arrivent les choses voulues par Dieu, mais ces choses arrivent de la manière que Dieu a voulue » (Iª, q. 19, a. 8). Rien d'étonnant aussi que même nos actes libres trouvent dans la volonté divine leur prédétermination *(Quodl.* XII, a. 4), leur prédéfinition *(De divinis nominibus,* V, lect. 3), sans que cette prédétermination, cette prédéfinition, en raison même de sa transcendance, puisse offenser en quoi que ce soit notre liberté. Comme l'a écrit magnifiquement Bossuet, « ce décret divin sauve parfaitement notre liberté ; car la seule chose qui suit en nous en vertu de ce décret, c'est que nous fassions librement tel ou tel acte. Et il n'est pas nécessaire que Dieu, pour nous rendre conforme à son décret, mette autre chose en nous que notre propre détermination, ou qu'il l'y mette par un autre que par nous. » *(Du libre arbitre,* c. 3)

III. De quelle façon et sous quel rapport Dieu concourt-il a l'acte du péché ? — Cette question a été résolue par le cardinal Billot (*De personali et originali peccato,* c. 1, § 2), conformément aux principes thomistes. Voici la doctrine de l'éminent théologien :

L'essence du péché est constituée par deux éléments : la substance de l'acte et son défaut de rectitude. Telle est la position de S. Thomas en maints endroits (et le cardinal cite Iª-IIæ, q. 72, a. 1 ; II Sent., dist. 35, q. 1, a. 2)... Toute la difficulté consiste à préciser en quoi consiste « la substance de l'acte. » Il faut supposer, comme une chose connue, que la substance se prend en un double sens : « On appelle tout d'abord substance la réalité que nous plaçons dans le premier prédicament... Mais on appelle également substance ce qui représente l'essence d'une chose,... et ainsi toute réalité positive, en quelque genre qu'on la doive placer, est ou possède une substance. Substance est ici équivalent d'essence » (II Sent., dist. 37, q. 1, a. 1). Maintenant, en parlant des actes humains, la substance de l'acte peut être considérée soit sous l'aspect de la moralité, soit sous un aspect purement naturel. Sous l'aspect naturel, on considère l'acte dans sa réalité physique, produite par la mise en activité de la volonté déterminée au bien qui lui convient. Sous l'aspect moral, l'acte est considéré comme produit par la volonté, maîtresse de sa détermination, et choisi par elle de préférence à un acte opposé, dans le champ de liberté que lui laisse la recherche de son objet, le bien. Et, comme le dit S. Thomas (II Sent., dist. 24, q. 3, a. 2), l'acte moral commence là où la volonté exerce son libre choix.

On peut se demander si la substance de l'acte qui est dite concourir à la constitution même du péché doit être restreinte à la substance de l'acte considéré sous l'aspect purement naturel de sa réalité physique. Un peu de réflexion nous fait comprendre que c'est impossible, l'acte du péché, considéré dans sa simple réalité physique, n'étant qu'un substratum purement matériel du péché, extrinsèque à sa constitution essentielle. Cet acte physique, en effet, comporte simplement l'inclination naturelle de la volonté au bien, et, sous ce rapport, fait abstraction de ce qui est défendu ou permis, licite ou illicite. De plus, le péché est une division de l'acte humain, précisément en tant que tel ; or, l'acte humain doit être nécessairement considéré sous l'aspect de la moralité. Enfin, la substance de l'acte peccamineux comme tel ne se conçoit qu'autant que lui est annexée une privation de l'ordre de la justice. Tout cela ne se vérifie que dans l'acte émis par une volonté se détournant de la règle du juste pour choisir, d'une façon désordonnée, un bien particulier... Lors donc qu'on affirme que deux éléments appartiennent à la constitution intime du péché, le premier, c'est-à-dire la substance même de l'acte, doit être la substance de l'acte considéré sous son aspect moral : sous cet aspect, en effet, il n'est pas seulement le sujet d'une déformité morale ; il comporte cette difformité, tout comme l'accès de fièvre comporte un mal physique chez celui qui en souffre. L'exemple de la claudication fera mieux saisir cette doctrine. Nous pouvons, en effet, y distinguer trois choses : premièrement, le mouvement, comme tel, nécessaire à la marche ; deuxièmement, l'obliquité de ce mouvement en celui qui boîte ; et enfin, troisièmement, résultant de cette obliquité même, la privation de l'équilibre nécessaire à la marche régulière. Le mouvement, considéré comme tel, n'entre dans la claudication que comme un élément purement matériel où se rencontre, comme en son sujet, le défaut physique d'où résulte cette claudication. De même, dans le péché, trois éléments : la substance de l'acte, considéré sous son aspect naturel, et c'est le mouvement instinctif de la volonté vers le bien ; la substance de l'acte, considéré au point de vue moral, et c'est la libre détermination de la volonté vers ce bien apparent dont la recherche contrarie l'ordre au bien souverain ; enfin, la privation de l'ordre qui devrait être observé par rapport à la fin dernière, privation incluse dans la détermination de la volonté. Ici également, le premier élément est tout matériel par rapport au péché, dont l'essence est constituée simplement par les deux derniers.

Mais voici une difficulté. Si la substance de l'acte peccamineux, considéré sous son aspect moral, est quelque chose de positif, et si elle fait partie de l'essence du péché, il faudra admettre ou bien que le péché comme tel requiert le concours divin, ou bien que tout ce qui est positif et réel ne dépend pas de la cause première. Deux conséquences absurdes. — Il faut répondre que la substance de l'acte peccamineux, considéré sous son aspect moral, peut être envisagée doublement, *inadéquatement* et *adéquatement*. Inadéquatement, elle retient encore quelque chose de l'ordre imposé par la droite raison. Adéquatement, elle dévie, nonobstant ce reste de droiture, ce qui est simplement juste. C'est sous le premier rapport que la substance de l'acte est considérée comme quelque chose de positif et d'uniquement positif ; sous le second rapport, cette entité positive est déjà considérée comme fondement du défaut moral, comme impliquant en soi et essentiellement la privation de rectitude morale. Inadéquatement considérée, la substance de l'acte peccamineux n'appartient pas encore au péché lui-même ; tout entière, elle relève de cette inclination naturelle vers le bien que conserve, même en péchant, la volonté libre : jamais, en effet, l'ordre de la raison n'est totalement corrompu ; jamais la volonté ne recherche directement et pour elle-même la déformité morale. Mais, adéquatement considéré, l'acte mauvais n'a pas d'autre cause que la défaillance de la volonté qui se détermine, entre plusieurs choix possibles, à celui qui est hors et contre la règle du bien véritable. Supposons, par exemple, que quelqu'un ait reçu d'un maître artisan l'art de découper le bois simultanément avec la règle nécessaire pour le tailler en ligne droite. Mais cet homme veut utiliser son art, sans se servir de la règle

quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias ; ad effectus autem quos voluit contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa quæ transcendit ordinem contingentiæ et necessitatis. Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit jam sub ordine necessitatis vel contingentiæ. »

qui lui est confiée. Dans le travail incorrect qui résultera, tout ce qui relève de l'art devra être rapporté à l'artisan maître comme à sa cause principale ; mais le découpage défectueux devra être rapporté au second agent qui n'a pas su, en découpant le bois, tenir la règle. Ainsi en est-il pour le péché : « Le concours au mal existe quand il incline le pécheur à l'action en tant que cette action comporte la déformité morale qui la rend peccamineuse. Mais tel n'est pas le concours divin, qui ne saurait jamais être appelé une coopération au mal, quoiqu'il cause l'action dans laquelle réside le péché, en tant qu'il confère à l'homme pécheur l'être, la puissance d'agir, l'action elle-même avec tout ce qu'il y a de perfection dans l'agent » (S. Thomas, II Sent., dist. 37, q. 2, a. 2, ad 2) [1].

Cet exposé de la théologie du concours divin accordé à l'acte libre et même à l'acte peccamineux nous permet maintenant de donner une première réponse à la difficulté soulevée par le paroissien de notre correspondant. — La distinction du « naturel » et du « moral, » du « matériel » et du « formel, » est exacte, mais encore insuffisante. Dans l'acte du péché, la causalité divine s'étend jusqu'au moral et au formel, mais uniquement en ce que ce moral et ce formel contiennent de réalité positive, de perfection. Le mal du péché, dans sa considération la plus formelle, est constitué par *une privation*, et la causalité divine ne s'étend pas à la privation comme telle, ni même à la réalité positive qui en est le sujet, en tant que sujet de cette privation. — Il est, de plus, inexact d'ajouter que ce ne sont là que des mots, sous prétexte que, dans l'acte du péché, matériel et formel, naturel et moral sont inséparablement unis. L'union inséparable n'existe que dans la volonté et dans l'action *du pécheur ;* elle n'existe pas dans le concours divin qui va uniquement à ce que l'acte du péché contient encore de bien et de perfection.

II. La volonté divine et l'acte du péché. — Mais il reste à examiner le second point de la difficulté. Comment la volonté divine peut-elle décréter l'acte du péché ? Vouloir que Pierre vole, n'est-ce pas vouloir le péché même de vol ? Tout à l'heure, nous pouvions à la rigueur concevoir que le concours divin n'était point donné au péché comme tel, puisque, même dans la théorie thomiste, ce concours ne fait pas la détermination de la volonté. Mais quand il s'agit du décret éternel par lequel Dieu détermine l'ordre des choses existantes, pareille échappatoire n'est plus possible. « Vouloir qu'un homme vole, c'est donc vouloir un péché. » Et, de plus, dire que Dieu « permet, » mais ne veut pas que cet homme vole, n'est-ce pas introduire l'indétermination dans la volonté divine ?

C'est à cette difficulté qu'il faut maintenant répondre.

Un principe fondamental est à rappeler ici. C'est que Dieu veut d'un seul acte, unique et éternel, tout ce qu'il veut. Il serait donc, non seulement puéril et faux, mais théologiquement erroné, de supposer en Dieu autant de décrets que d'êtres ou d'événements réalisés. Un seul décret, qui s'identifie avec l'essence divine, et qui, comme elle, est éternel et immuable, voilà ce par quoi Dieu veut et lui-même et toutes choses par lui créées. Par cet acte unique et éternel, Dieu a décrété la création du monde avec tous les événements, toutes les mutations, tous les actes naturels et libres des créatures, qui, au cours des siècles, s'y produiront. Par ce seul acte, Il a voulu tout l'ensemble et tous les détails de l'univers, connaissant d'une façon extrêmement distincte et parfaite les répercussions des événements les uns sur les autres et leurs influences réciproques. De toute éternité Dieu a donc connu et voulu ce monde, tel qu'il est sorti de sa toute-puissance, avec la totalité des perfections qu'il devait contenir, et des maux qu'il devait présenter. Sa volonté s'est étendue à tous et à tout ; aucune détermination ne lui est venue des créatures, puisque l'exemplaire du monde et des événements nécessaires ou contingents existait de toute éternité en son essence.

Toutefois, la volonté divine ne s'étend pas à tous et à tout de la même façon.

1° *Tout le bien* qui est en ce monde est voulu directement par Dieu. Sur ce point, aucune difficulté.

2° *Le mal* est également voulu par Dieu, mais d'une façon très différente et d'ailleurs très variée.

I. Aucun mal, pas même le simple mal physique, n'est voulu par Dieu directement et pour lui-même. — Il est impossible, en effet, que la volonté, dont l'objet propre et nécessaire est le bien, puisse avoir pour objet un mal, quel qu'il soit : « L'idée du bien coïncide avec celle du désirable, et comme le mal est l'opposé du bien, il est impossible que le mal, comme tel, soit un objet de désir ou d'appétit, soit au regard de l'appétit naturel, soit touchant l'appétit animal ou l'appétit intellectuel, qui est la volonté. » *(S. Théol.*, I, q. 19, a. 9 ; tr. Sertillanges).

La volonté créée peut chercher dans le mal le bien qu'elle y croit trouver, parce que le dernier jugement pratique de l'intelligence peut commettre une erreur touchant ce mal estimé bien ; mais en Dieu une telle erreur est impossible ; d'où il faut conclure que vouloir directement le mal, même sous l'apparence du bien, est impossible à Dieu : « *Dieu n'a pas fait la mort, et il ne se réjouit pas de la perdition des vivants* » (Sag., I, 13).

II. Dieu peut vouloir le mal physique, mais « par accident, » en tant qu'il veut le bien auquel se trouve inséparablement uni ce mal. Chaque fois que le mal physique est inséparablement uni à un bien ou moral ou physique d'une valeur supérieure à celle du bien dont nous prive ce mal, une volonté bien ordonnée peut désirer le mal en question, non pour lui-même, mais en raison du bien qui lui est annexé. Sous cet aspect, en effet, elle tend directement vers le bien, et ne s'attache au

[1] On lira avec fruit, sur ce point précis de la part de la causalité première dans l'acte du pécheur, la belle conférence du P. Janvier, Carême 1907, deuxième conférence.

mal que dans la mesure où il se présente à elle comme un bien. Et ainsi, Dieu, voulant directement et en soi la conservation de l'ordre moral et physique dans le monde, veut accidentellement, et en raison de ce bien, beaucoup de maux soit naturels, soit infligés par mode de châtiment :

« Un mal peut devenir un objet d'appétit indirectement, accidentellement, comme se rattachant à un bien. Et cela se voit, quelque espèce d'appétit que l'on considère. Ainsi, un agent naturel ne tend jamais à priver ou à détruire, il tend à réaliser une forme d'existence à laquelle se trouve liée la privation d'une autre forme, et à engendrer un être qui sera la destruction d'un autre être. Le lion, quand il tue un cerf, veut se nourrir, et la mort de l'animal en résulte. De même, le fornicateur veut la jouissance, à laquelle s'attache la difformité de la faute.

« Or, le mal qui s'attache à un certain bien est la privation d'un autre bien. Jamais donc il n'y aurait désir du mal, non pas même accidentellement, si le bien auquel est joint le mal n'était plus désiré que le bien dont le mal prive. Mais Dieu ne veut aucun bien plus que sa propre bonté ; il veut pourtant tel bien plutôt que tel autre bien. En conséquence... le mal qui est un défaut de la nature, ou le *mal de peine*, Dieu le veut en voulant quelque bien auquel est joint un tel mal. Par exemple, en voulant la justice, il veut la peine du coupable, et en voulant que soit gardé l'ordre de la nature, il veut que par un effet de nature certains êtres soient détruits. » *(Ibid.)*.

III. Dieu ne veut pas, même accidentellement, le mal moral du péché. — **Dieu pourrait vouloir le mal moral, si à ce mal était joint nécessairement un bien plus grand que le bien dont nous prive le péché. Or, ce bien plus grand est inconcevable, car le péché est un mal tel, qu'il détruit, pour la créature qui le connaît, le souverain bien. Nous venons d'entendre S. Thomas le déclarer : « Dieu ne veut aucun bien plus que sa propre bonté, » qui est le souverain bien. Donc, conclut le saint Docteur, « le *mal de faute*, le mal du péché, qui prive la créature de son juste rapport avec le Créateur, ne peut être voulu de Dieu en aucune manière. » Dieu *peut permettre* le mal moral, c'est-à-dire *vouloir* ne pas empêcher le péché d'être commis par la libre volonté d'une créature rebelle. Cette volonté permissive peut exister en Dieu [1], en raison du bien qui résulte du mal permis : la liberté conservée aux hommes, comme moyen de mériter, le bienfait de la conversion, la manifestation de la divine bonté et miséricorde ou encore de la divine justice, etc. Toutefois, comprenons bien sur quoi porte, en ce cas, la volonté divine. Il ne s'agit pas pour Dieu de vouloir, même accidentellement, le mal moral en raison du bien qui doit en résulter. S. Thomas nous met en garde contre cette explication erronée :**

« Il en est qui ont dit, écrit-il *(loc. cit.*, ad 1) : Dieu ne veut pas le mal ; mais il veut que le mal arrive ; car bien que le mal ne soit pas bon, il est bon que le mal existe ou se produise. Ils parlaient ainsi parce que ce qui est un mal en soi peut s'orienter vers quelque bien, et ils croyaient cet ordre des choses impliqué dans l'expression *le mal est* ou *le mal se produit*. Mais cette façon de s'exprimer n'est pas correcte. Car le mal ne s'oriente pas vers le bien par lui-même ; il n'y concourt que par accident. Par exemple, il est étranger à l'intention du pécheur qu'un bien sorte de son péché ; les tyrans ne se proposaient point de faire briller la patience des martyrs. On ne peut donc pas dire que cette orientation du mal vers le bien soit incluse dans la formule par laquelle on déclare une bonne chose que le mal soit ou se produise ; car rien ne se juge d'après ce qui lui revient par accident, mais d'après ce qu'il implique par soi-même. »

Ainsi donc, le mal n'est pas voulu par Dieu en raison du bien : mais, étant donné que le péché est commis par la libre détermination de la volonté créée, Dieu tolère qu'il en soit ainsi, parce qu'il veut le bien qu'il prévoit devoir résulter accidentellement de ce mal.

Notre correspondant a raison d'insinuer que la volonté permissive est, en un certain sens, intermédiaire entre vouloir et ne pas vouloir. Mais cette réflexion demande encore quelque précision. Tout d'abord, la volonté permissive en Dieu est une volonté très positive : Dieu *veut*... permettre le mal. Et c'est précisément parce qu'elle est nettement positive qu'elle peut être, en un certain sens, considérée comme intermédiaire entre vouloir que le mal soit et vouloir que le mal ne soit pas. S. Thomas fait, à ce sujet (ad 3), une remarque d'une importance extrême :

« Que le mal arrive et que le mal n'arrive pas, ce sont là deux propositions contradictoires. Mais *vouloir* que le mal arrive, et *vouloir* que le mal n'arrive pas, ne s'opposent pas contradictoirement, vu qu'il s'agit là de deux attitudes également positives. On ne doit donc dire ni que Dieu veuille le mal, ni qu'il veuille la suppression du mal. Il veut permettre le mal ; et cela est un bien. »

Cette volonté positive, permissive du mal, ne peut bien se concevoir que si elle est incluse dans un décret plus général de Dieu englobant sous la volonté divine tout un ordre de choses, renfermant à la fois bien et mal. Et c'est ici qu'il faut en venir à la conception que nous avions formulée dès le principe. De toute éternité, et par un acte unique et immuable, Dieu veut tout l'ordre du monde créé. Ne nous imaginons donc pas des calculs multipliés, par lesquels le Créateur supputerait les divers moyens de tirer le bien du mal et de corriger le désordre introduit par la créature rebelle dans l'ordre de l'univers. Moins encore faut-il imaginer une volonté divine ne se déterminant qu'en conséquence de la prévision du péché. En Dieu, tout est acte unique, éternel, immuable. La multiplicité, la succession, le changement sont du côté des créatures. C'est donc par un acte unique, éternel, immuable de sa volonté, que Dieu, connaissant parfaitement et jusque dans leurs dernières déterminations, tous les ordres possibles, a décidé, pour les raisons connues de son infinie sagesse, de réaliser tel ordre déterminé dans lequel il veut positivement et directement le bien qui s'y trouve, indirectement et accidentellement le mal physique qui s'y ren-

[1] Le concile de Trente a consacré la doctrine que nous exposons ici : « *Si quis dixerit mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, anathema sit.* » (Sess. VI, can. 6).

contre, et permissivement le mal moral. Et c'est uniquement parce que le décret divin tombe sur l'ordre tout entier qu'il apparaît simplement permissif à l'égard du mal moral qui se trouve en cet ordre [1]. Ainsi s'éclaire le mystérieux problème de la prédestination et de la réprobation, d'une façon cohérente aux principes thomistes et cependant conforme aux exigences de la justice et de la miséricorde.

« Il faut dire et tenir fermement, écrit Billuart, que Dieu non seulement ne veut exclure personne de la gloire avant le péché, mais même qu'il veut, autant qu'il est en lui, que tous y parviennent, en observant toutefois l'ordre imposé par la sagesse divine et en tenant compte des exigences de la condition des créatures libres. Telle est la volonté antécédente de Dieu, ordonnant sincèrement tous les hommes vers la gloire et leur préparant les moyens d'y parvenir. — Mais le libre arbitre peut défaillir ; Dieu seul pourrait l'en empêcher. Aussi, de toute éternité Dieu a-t-il décrété qu'il permettrait la défaillance d'un certain nombre qui, par leur faute, seraient ainsi privés de la gloire. Il était convenable qu'il en fût ainsi, eu égard à la défectibilité de la nature, et à l'ordre providentiel, et au bien même de l'univers non moins qu'au resplendissement de la justice divine : toutes choses qui n'eussent point été manifestées si Dieu n'avait permis aucune faute ou s'il avait pardonné miséricordieusement toutes les fautes commises. Aux autres, Dieu a décidé de conférer des secours efficaces qui les empêcheraient de manquer leur salut et les y conduiraient infailliblement. » *(Tractatus De Deo,* dissert. IX, a. 9, § 2).

En somme, la réprobation antécédente négative, — contre laquelle tant de théologiens se sont insurgés, — ne serait donc que la volonté divine, permissive du péché ; théorie parfaitement soutenable, quand on la comprend bien et qu'on la replace dans le cadre divin de la Providence qui prévoit, décrète, organise toutes choses d'un seul coup, englobant dans l'unique décret qui régit toutes les personnes, les événements, les actions et les choses de tous les temps, de tous les âges, de tous les espaces. Comme l'écrit avec profondeur le cardinal Billot : « *Voluntas prædestinantis fertur in globo et per modum unius super totum ordinem connexorum agentium et causarum secundarum ; tametsi, ut per se satis patet, cum tanta perfectione feratur in unumquodque singillatim sumptum, ac si solum ipsum respiceret* » *(De Deo uno,* th. 32, § 3).

Le paroissien de notre correspondant a donc raison d'interpréter les auteurs spirituels auxquels il se réfère, et les autorités scripturaires sur lesquelles ces auteurs s'appuient, dans le sens d'une volonté simplement permissive. Dieu, dans son décret éternel, a voulu l'ordre entier de l'univers, dans lequel il a prévu et permet le péché. Ici, nous ne sommes plus dans l'ordre de l'exécution, où le concours divin est requis pour l'acte même du péché, quant à sa substance inadéquatement considérée. Nous sommes dans l'ordre de l'intention, et le décret de la volonté divine, si positif et si déterminé soit-il ne peut être que permissif à l'égard du mal comme tel [1]. Ce décret reflète une volonté positive quant au bien qui peut résulter, qui résultera *per accidens* du mal commis. Mais le mal lui-même, Dieu, (qui l'a prévu jusque dans ses déterminations dernières, grâce à sa science transcendante), se contente de le permettre, encore qu'à ce décret permissif corresponde, dans l'ordre des réalisations, la motion physique nécessaire à l'acte auquel la volonté créée défaillante annexera une privation de rectitude morale.

Nous ne voyons pas qu'à cette doctrine puisse être objectée une apparence même d'indétermination en Dieu. Dans l'essence et dans la volonté divines, rien d'indéterminé puisque le monde, choisi de toute éternité par Dieu, est prévu et voulu jusque dans ses moindres détails. Pas d'indétermination non plus dans la prémotion reçue dans la volonté agissante, puisque cette motion est aussi déterminée que la détermination même de la volonté qu'elle concourt à réaliser.

* *

C'est à la lumière de ces principes qu'il faudra comprendre les textes du P. de Saint-Jure. Nous en rapprocherons quelques pages publiées récemment dans un opuscule tiré des œuvres de S. Alphonse de Liguori, *Conformité à la Volonté de Dieu* [2], p. 15 et suiv. :

« Il faut se conformer à la volonté divine, non seulement dans les maux qui viennent directement de Dieu, tels que les maladies, les peines d'esprit, les revers de fortune, la mort des parents et autres choses semblables, mais encore dans ceux qui arrivent par le moyen des hommes, comme le mépris, les diffamations, les injustices, les vols, et toutes les autres sortes de persécutions... Quoique Dieu ne veuille pas le péché de celui qui nous offense, il veut néanmoins notre humiliation, notre appauvrissement, notre mortification... Lorsqu'un homme vous offense injustement, Dieu ne veut pas le péché qu'il commet, et ne prend aucune part à la malice de sa volonté ; mais le Seigneur prête son concours général à l'action matérielle de celui qui vous frappe, vous vole, ou vous injurie, de manière qu'il veut certainement le tort que vous essuyez, et sa main vous l'envoie. C'est ainsi que le Seigneur a déclaré à David qu'il était lui-même l'auteur des injures que devait lui faire Absalon, au point de lui enlever ses femmes sous ses yeux, et cela en punition de ses péchés, etc., etc. »

Nos lecteurs, en s'inspirant des réflexions que nous avons proposées, mettront dans ces textes les nuances nécessaires.

---

[1] Encore que Dieu très librement aurait pu empêcher sa réalisation en choisissant un ordre différent d'où le mal eût été absent.

[1] Au sujet de la volonté simplement permissive de Dieu par rapport au mal moral, Van Noort s'exprime ainsi : « Nec in contrarium probant aliqui textus Scripturæ, qui, si ad litteram intelligerentur, dicerent Deum velle et causare malitiam hominum. Nam attento modo loquendi orientalium explicari possunt et, spectata analogia fidei, explicari debent de voluntate permissiva tantum respectu ipsius peccati, cui tamen aut antecedebat voluntas subtrahendi auxilia (non necessaria, sed) abundantiora in pœnam peccatorum jam commissorum (cf. v. gr., Ex., VII-3 et IX, 12 ; II Paral., XVIII, 18, sq. ; Is., VI, 10 ; Rom., I, 24), aut subsequebatur voluntas ordinandi malum permissum in justam vindictam aliorum. (Cf. II. Reg., XII, 11, col. XVI, 22 ; XVI, 10). » On remarquera que plusieurs textes allégués par Saint-Jure sont précisément ceux auxquels fait allusion le distingué théologien hollandais.

[2] Opuscule ascétique de S. Alphonse. *Conformité à la Volonté de Dieu,* Esschen, Imprimerie-librairie S, Alphonse, 1927. In-16 de 80 pages. Pour la Belgique, 2 fr. 25 ; pour l'extérieur, 3 fr. 20.

Q. — L'*Ami* voudrait-il résoudre les questions suivantes à propos du domicile pour l'ordination ?

1o Un séminariste non tonsuré, élève dans un lycée et qui a fait à Rome des études à ses frais et sans avoir été envoyé par son diocèse, aurait l'intention, pour des raisons personnelles, de quitter le diocèse et son domicile familial, pour entrer dans un autre diocèse, dont l'évêque le recevrait très volontiers. — L'évêque du domicile peut-il s'y opposer, et de quelles pièces a-t-il besoin pour faire régulièrement ce changement ?

2o Quelles seraient les conditions dans lesquelles ce séminariste pourrait prendre domicile canonique pour acquérir le droit d'être tonsuré par l'évêque qu'il désire rejoindre ?

3o Un autre séminariste non tonsuré est entré dans un séminaire de missions, avec des lettres testimoniales de son évêque. Le supérieur de ce séminaire est évêque. Le séminariste venant à quitter, pour raisons de santé, le séminaire des missions, ne voudrait pas rentrer dans son diocèse d'origine et de domicile. De quelles lettres a-t-il besoin pour opérer le changement de diocèse, et par quel Ordinaire doivent-elles être délivrées, missions, ou évêque du domicile et d'origine ?

R. — Rappelons brièvement les principes des deux points canoniques touchés par ces questions.

D'abord, au point de vue de l'ordination, le ministre de l'ordination, l'évêque qui peut ordonner un clerc et l'inscrire à son diocèse, est déterminé par le can. 956. Deux évêques peuvent être l'évêque propre de l'ordination : celui du diocèse où l'ordinand a pris origine et a encore son domicile au moment de l'ordination, et l'évêque du diocèse où l'ordinand a seulement domicile, étant né dans un autre diocèse. Ces deux évêques, le premier sans conditions, le second à condition que le domicilié fasse serment de demeurer pour toujours dans le diocèse, peuvent ordonner licitement un sujet. L'évêque propre de l'ordination est donc, selon la formule que nous avons déjà employée, celui du domicile-origine, ou celui du domicile-serment. Chacun de ces deux évêques étant l'évêque propre pour l'ordination, peut ordonner le sujet sans avoir à demander à quiconque une autorisation quelconque : il suffit que les conditions qui font de chacun d'eux l'évêque propre de l'ordination soient remplies.

En second lieu, l'incardination, c'est-à-dire l'inscription au diocèse, à un diocèse particulier, que l'on ne peut plus ensuite quitter sans l'acte de l'excardination, et qui a pour effet de ramener à l'unité l'évêque propre des ordinations s'il en reste à recevoir (jusqu'à l'épiscopat exclusivement), s'acquiert par la tonsure, et uniquement par la tonsure (cf. can. 111, § 2).

Il ressort de ce principe, et de la plus grande évidence, qu'un laïque, n'étant pas clerc, puisqu'il n'a pas, par définition, reçu la tonsure, n'est incardiné à aucun diocèse. N'étant pas incardiné quelque part, il n'a pas, c'est de la même évidence, la possibilité ni d'ailleurs le besoin d'être excardiné.

Donc tout laïque se trouve absolument libre, canoniquement, en face de tout diocèse. Il lui faudra seulement, au moment de recevoir les ordres, et d'abord la tonsure, c'est certain, se mettre en règle avec les prescriptions de l'Eglise, et par conséquent ne recevoir la tonsure que de son évêque propre, c'est-à-dire soit celui, au même titre, de son domicile-origine ou de son domicile-serment. Aucun de ces évêques n'ayant de droits exclusifs de l'autre, le récipiendaire pourra choisir, usant strictement de ses droits reconnus, sans que personne puisse, d'après les règles générales de l'Eglise, s'y opposer.

Ceci dit, nous allons facilement répondre à vos questions.

Ad I. En droit strict, le séminariste non tonsuré dont vous parlez, peut recevoir les ordres ou bien de l'Ordinaire de son diocèse de domicile-origine, où il se trouve présentement, ou bien de n'importe quel autre Ordinaire, pourvu qu'il transporte son domicile dans le diocèse de cet Ordinaire et qu'il prête le serment d'y demeurer toujours. (Ce *toujours*, bien entendu, laissera la place à une possibilité d'excardination, plus tard, si elle est accordée ; ce n'est pas la question, et nous ne disons ce détail que pour éclairer sur le sens exact de ce mot *toujours).*

En droit strict, également, l'Ordinaire du diocèse de domicile-origine n'a aucun moyen légitime et valide, c'est-à-dire pouvant entraîner une obligation, ou même une formalité quelconque, de s'opposer aux volontés du sujet qui veut se faire ordonner ailleurs.

Nous disons *en droit strict*, et nous parlons de *droit*. En effet, la qualité de séminariste qu'a le jeune homme dont il s'agit, lui crée des devoirs au sens large, très large, qui sont plutôt des convenances que des devoirs, puisqu'il n'y a aucune obligation véritable.

Reçu par un Ordinaire dans son séminaire, un jeune homme ne peut pas, décemment, quitter ce séminaire sans crier gare, sans mot dire, pour s'en aller dans un autre, comme on quitte un wagon de chemin de fer ou une place dans un tramway. Une démarche de politesse s'impose : exposer à l'Ordinaire ses motifs de se transporter ailleurs, ou du moins, si l'on ne veut pas ou si l'on estime ne pas pouvoir exposer ces motifs, l'avertir respectueusement de sa détermination. Si les motifs lui sont exposés, et même en tous cas, l'Ordinaire pourra exprimer des désirs, et après les avoir entendus ou examinés, on sera libre. Cette démarche ne nous paraît pas pouvoir être évitée si l'on veut agir correctement.

Nous supposons que votre séminariste n'a pas coûté quoi que ce soit au diocèse d'où il part. Vu que sa fortune lui a permis le séjour à Rome, il est, en effet, tout à fait probable qu'il n'a pas été, dans sa vie de séminaire, à la charge du diocèse, mais qu'il a fait les frais de sa pension.

Si celui que vous appelez séminariste n'avait jamais fait partie d'un séminaire, la question se réduirait complètement au droit strict, que nous avons exposé au commencement de notre présente réponse *ad I.*

Donc, l'évêque du domicile-origine n'a aucun droit de s'opposer à ce qu'un laïc qui est né, et même est domicilié, dans son diocèse, aille se faire ordonner par l'Ordinaire d'un autre diocèse, qui devient l'Ordinaire du domicile-serment pour l'ordination. Aucune pièce n'est nécessaire pour ce que vous appelez le changement. Il faudra ensuite, comme pour toute autre ordination, les lettres testimoniales prévues par le droit, mais ceci est indépendant de la question que vous posez.

Ad II. Les conditions générales, sans plus, par lesquelles on acquiert un domicile. Il faut deux choses (voyez le can. 92, § 1) : l'habitation de fait, et la volonté de continuer pour toujours cette habitation domiciliaire. Là aussi il faut expliquer le *toujours*, en général, par l'adage connu : *si nihil inde avocet*. Si quelqu'un, changeant de volonté, va ensuite habiter ailleurs, cela ne prouvera pas qu'il n'avait pas, initialement, la volonté de demeurer en l'endroit. C'est tout ce qu'il faut pour acquérir un domicile, et ce domicile est acquis dès que ces deux conditions (séjour réel et intention) existent en même temps.

S'il s'agit de prouver l'existence d'un domicile, la question est évidemment autre. La meilleure preuve, c'est le transport, en l'endroit où l'on déclare vouloir acquérir domicile, de ses possessions. C'est la grande preuve au for externe. Elle n'est pas toujours possible, quand, par exemple, le sujet ne possède que des immeubles, ou ne possède rien. Dans le premier cas, il suffit du transport des biens meubles usuels, parmi lesquels ou au moyen desquels on vit.

Si c'était le cas, et s'il était besoin d'une preuve au for externe, on pourrait (comme tout citoyen français sinon est obligé, au moins est exhorté à faire, et a grand intérêt à faire) faire à la mairie ou au commissariat de police de son quartier une déclaration de domicile. Même au point de vue religieux et canonique, il serait difficile de ne pas tenir compte du fait. Du reste, il ne semble pas du tout qu'une telle preuve au for externe soit nécessaire dans le cas.

Ad III. La qualité d'évêque possédée par le supérieur du séminaire dont vous parlez ne fait rien à la chose. Ce supérieur est un simple évêque titulaire, sans aucune juridiction épiscopale. (Disons même, en passant, que, quoique cela puisse au premier abord paraître étrange, cet évêque titulaire n'a aucune juridiction sur le lieu dont il a reçu le titre. L'archevêque titulaire d'Ephèse, par exemple, n'a aucune juridiction sur Ephèse et son pays. Il est même généralement interdit aux évêques titulaires d'aller faire, en ces territoires de leur titre épiscopal, tout acte de juridiction, et ce, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto*. On comprend la défense : un tel exercice de juridiction troublerait la juridiction légitime qui s'exerce sur ces territoires, celle d'un vicaire apostolique, ou d'un évêque résidentiel parfois).

Il n'y a donc, en l'affaire, aucun compte à tenir du caractère épiscopal du supérieur.

Ce séminariste, n'étant pas tonsuré, se trouve dans les mêmes conditions que celui dont nous avons examiné, en droit strict, le cas *ad I*. Il est, et uniquement, en face de la loi ecclésiastique de l'évêque propre pour l'ordination. Il peut la demander soit à l'évêque de son domicile-origine, soit choisir un évêque de domicile-serment. Il n'a besoin de lettres dimissoriales de personne, puisqu'il sera ordonné par son évêque propre d'ordination (cf. can. 955).

Q. — Les enfants âgés de moins de 7 ans et qui, ayant l'usage de la raison, ont déjà fait la Communion privée, sont-ils tenus d'assister à la messe dominicale ?

Les lois purement ecclésiastiques n'obligent qu'à partir de 7 ans ; mais l'assistance à la messe est-elle seulement de droit ecclésiastique ? N'est-elle pas aussi de droit divin ?

Il me semble qu'un enfant, même âgé de moins de 7 ans, qui est tenu de faire ses Pâques, est pareillement tenu d'assister à la messe, étant admis évidemment que pour des enfants de cet âge les raisons excusantes peuvent être nombreuses. Parmi ces raisons, admettriez-vous l'heure matinale de la messe lorsque celle-ci est à 6 heures ; ou une distance égale à celle que les mêmes enfants ont à parcourir chaque jour pour aller en classe, par exemple 2 à 3 kilomètres ?

R. — Les enfants avant 7 ans ne sont certainement pas obligés d'assister à la messe le dimanche, car le droit ne fait pour eux aucune mention spéciale de cette obligation *purement ecclésiastique*, ainsi que le requiert le canon 12 du Code : « Legibus mere ecclesiasticis non tenentur... qui, licet rationis usum assecuti, septimum ætatis annum nondum expleverunt, *nisi aliud jure expresse caveatur*. »

Nous avons dit : « de cette obligation *purement ecclésiastique*. » Prise en bloc, l'obligation de sanctifier le dimanche est partie de droit naturel, partie de droit divin, partie de droit ecclésiastique. Partie de droit naturel en tant que celui-ci exige que l'homme consacre un *certain* temps à rendre à Dieu le culte qui lui est dû ; partie de droit divin en tant que celui-ci fixe ce temps à *un jour par semaine ;* partie de droit ecclésiastique en tant que ce dernier fixe ce jour au *dimanche* et détermine de *quelle manière* le culte sera rendu à Dieu, à savoir, par l'assistance à la sainte messe et la cessation des œuvres serviles. L'*Ami* s'en est ainsi expliqué jadis (1900, p. 944 ; 1905, p. 432 ; 1908, p. 289).

Sans doute, l'accord n'est pas unanime parmi les auteurs en ce qui concerne la part d'obligation relevant du droit divin ; mais en ce qui concerne le point spécial de l'assistance à la messe, nul ne contredit que l'obligation est de droit ecclésiastique seulement. Par conséquent, sans aucun doute, les enfants, même ayant été admis à la communion privée, ne sont pas tenus d'assister à la messe le dimanche, s'ils n'ont pas sept ans révolus.

Ce qui a motivé votre doute, c'est que le précepte de la communion pascale est lui aussi partie de droit divin, partie de droit ecclésiastique. C'est

vrai ; mais il fait l'objet de la réglementation spéciale exigée par le canon 12 du Code. Le canon 859 § 1, en effet, prescrit la communion pascale pour le fidèle parvenu à l'âge de discrétion, vers sept ans, au moment où la raison s'éveille : « *postquam ad annos discretionis, id est ad rationis usum, pervenerit.* » Or l'usage de la raison peut devancer ou suivre la septième année. S'il devance, l'enfant est saisi par le précepte avant sept ans. Le Code n'a aucune disposition semblable pour l'obligation d'assister à la messe le dimanche.

Mais s'il n'y a pas d'obligation stricte pour l'enfant d'assister à la messe avant sept ans révolus, il est de toute évidence qu'on n'attendra pas pour autant, s'il a l'usage de la raison, de l'envoyer à la messe, et de lui apprendre selon sa capacité à y assister correctement. Ce sera de l'excellente éducation religieuse.

L'obligation n'existant pas, il n'y a pas à envisager de raisons excusantes. Mais les admettrions-nous pour un enfant de 7 ans révolus, soumis à l'obligation d'assister à la messe ?

L'heure matinale de 6 heures par elle-même n'est pas une raison suffisante. Mais elle peut créer, au moins pour certains enfants, surtout avec notre heure légale d'été en France, un *incommodum grave* pour la santé, un excès de fatigue notable suffisant pour excuser de l'assistance à la messe. Cependant, que les parents, juges des circonstances, ne se laissent pas trop attendrir par le tempérament naturellement un peu paresseux de leurs enfants.

Quant à la distance à parcourir, si elle n'est pas un obstacle pour aller en classe chaque jour, elle n'en sera pas davantage pour aller assister à la messe.

Q. — Une femme complètement sourde est malade et se trouve à l'hôpital ; elle demande à se confesser, mais elle ne sait ni lire ni écrire.

Comment réussir à la confesser ? Je trouve très difficile pour moi de la confesser par signes, vu mon incompétence et mon inexpérience ; et je suis seul curé de l'endroit.

Y a-t-il quelque livre en français qui traite la question ?

R. — Nous ne connaissons pas de livre en français qui puisse vous donner satisfaction. Mais vous voilà embarrassé en beau chemin. Et belle occasion pour acquérir la compétence et l'expérience qui vous manquent !

Votre pénitente est dispensée de l'intégrité de la confession qu'il lui est impossible de procurer par elle-même. Et vous, vous n'êtes pas tenu de lui demander plus qu'il ne convient raisonnablement. Vous l'aiderez donc dans la mesure du possible.

Elle a été instruite autrefois de la confession. Elle l'a peut-être pratiquée, au moins dans sa jeunesse. Il ne vous est pas difficile alors, par gestes, de lui faire comprendre que vous venez pour entendre sa confession. Si elle peut se transporter à la chapelle, indiquez-lui le confessionnal, et entrez-y vous-même : elle comprendra que vous l'invitez à se confesser. Si elle est intransportable, mettez-lui sous les yeux une image représentant un prêtre au confessionnal entendant une confession ; revêtez-vous du surplis et de l'étole en sa présence ; elle comprendra encore. Et ainsi de suite.

Elle accusera les péchés dont elle se souvient. Tout au moins, elle dira : « J'ai péché. » Et si vous n'avez pas davantage, vous vous contenterez de cette accusation générale pour lui donner l'absolution, après lui avoir fait baiser le crucifix par exemple, en signe de contrition, ou vous être frappé la poitrine pour lui suggérer le repentir. Votre zèle vous inspirera, du reste, les petites industries possibles.

Mais si votre pénitente ignore tout de la religion ? Elle se trouve dans le cas du sourd et muet. Il faut la traiter semblablement.

Peut-on l'instruire à la méthode des sourds-muets ? Il faut le faire, si la chose est possible.

Et si elle ne l'est pas ? Vous vous trouvez devant une personne complètement dépourvue de moyens de s'instruire. Vous avez toujours la ressource de tenter son instruction par le catéchisme en images. Le résultat sera ce qu'il sera ; mais il est bien à croire qu'il aboutira au moins à lui faire concevoir un acte d'amour pour le Crucifié, lui donner conscience d'un péché, et lui inspirer un sentiment de regret d'attrition. Vous pourrez alors lui donner l'absolution, au moins sous la condition : *si tu es capax*.

Et enfin, poussant les choses à l'extrême, si votre pénitente, rude entre les rudes, ne saisit rien de rien ? Elle a été baptisée ; votre absolution sous condition n'aura pas porté ; mais son baptême lui suffira pour entrer au ciel, car elle est pratiquement une enfant.

LITURGIE

Q. — 1° Je suis aumônier dans une ville qui comprend plusieurs paroisses et dont le patron principal est S. Pierre. La paroisse sur le territoire de laquelle j'habite et où se trouve ma communauté, a pour patron particulier un autre saint. Enfin ma communauté a comme patron S. Joseph.

Suis-je tenu à faire l'office spécial du patron paroissial, et cela sous le rite double de 1re classe avec octave ; ou bien suffit-il que j'honore S. Pierre comme patron ?

2° Aumônier d'un orphelinat, je fais, une fois par semaine, répondre la messe en commun par les jeunes filles.

Puis-je également leur faire réciter à haute voix, traduites littéralement en français, les prières lues par le prêtre à l'autel, surtout celles de l'offertoire, du canon et de la communion, qu'elles ont dans leur paroissien ?

R. — Ad I. Rappelons qu'une paroisse ne saurait avoir comme telle un patron au sens canonique et liturgique du mot. Seuls un royaume, un diocèse, une ville, une localité peuvent avoir un

patron proprement dit. (Cf. S. R. C., rescrit du 21 août 1884, à Mgr Sebaux, év. d'Angoulême) [1].

Le saint que notre honorable consultant appelle improprement le patron spécial de sa paroisse, n'est autre en réalité que le titulaire ou vocable de l'église de celle-ci. (Cf. S. R. C., 9 mai 1857, n. 3048). N'étant pas lui-même attaché canoniquement à cette église, notre consultant n'a pas à en célébrer le titulaire, ni en son particulier, ni dans la chapelle de la communauté dont il est l'aumônier. (Cf. S. R. C., 29 mars 1851, n. 2986, ad 3).

Il ne doit, par conséquent, fêter comme patron principal de la localité sur laquelle il habite, que l'apôtre S. Pierre.

Ad II. *a)* C'est à l'Ordinaire de voir si, dans la circonstance, il peut permettre la pratique de ce que l'on appelle la messe dialoguée. (Cf. S. R. C., 4 août 1922, n. 4375, ad 1). Il ne faut pas toutefois se dissimuler que cette pratique est loin d'être recommandée par l'Eglise : « Quæ per se licent, non semper expediunt ob inconvenientia quæ facile oriuntur, sicut in casu, præsertim ob perturbationes quas sacerdotes celebrantes et fideles adstantes experiri possunt cum detrimento sacræ actionis et rubricarum. Quapropter expedit, ut servetur praxis communis, uti in simili casu pluries responsum est. » (S. R. C., *ibid.*).

b) L'Eglise s'est longtemps opposée à la traduction en langue vulgaire de l'ordinaire et surtout du canon de la messe. Elle y consent aujourd'hui, mais à la condition que les livres de piété contenant cette traduction portent une approbation expresse de l'évêque. (S. R. C., 4 août 1879) [2].

Quoi qu'il en soit, les fidèles iraient certainement contre l'esprit de l'Eglise en récitant à haute voix, — fût-ce en langue vulgaire, — pendant la messe, des prières que le célébrant lui-même ne peut dire qu'à voix basse. D'ailleurs le respect envers les saints mystères et le recueillement ne pourraient y gagner. (Cf. S. R. C., 4 août 1922, n. 4375, ad 2).

Q. — L'ordre des diverses cérémonies pour la réconciliation des hérétiques qui doivent être rebaptisés sous condition est ainsi indiqué dans le Rituel adopté par les diocèses des Etats-Unis et par notre mission : 1° l'abjuration ou profession de foi, 2° l'absolution de la censure, 3° le baptême sous condition, 4° la confession sacramentelle avec l'absolution sous condition.

Or, on trouve dans le *Compendium theologiæ moralis* d'Eloy (t. III, n. 401 bis) un ordre un peu différent. Le 2° et le 3° sont intervertis : le baptême sous condition précède l'absolution de la censure.

L'ordre respectif de ces cérémonies est-il, en somme, chose de peu d'importance ? Quelle serait ici la pratique la plus commune ?

R. — L'ordre des diverses cérémonies à accomplir pour réconcilier avec la sainte Eglise les hérétiques *adultes* [3] qui le demandent et dont, après

[1] Cf. *Ami* 1925, p. 10, col. 2, note 1.

[2] Cf. *Nouvelle Revue théologique*, 1882, p. 30.

[3] Il faut entendre par là un hérétique âgé de quatorze ans accomplis. (Cf. *Codex*, can. 88, § 2 ; 2230). — Si l'hérétique à réconcilier avec l'Eglise catholique était âgé de moins de quatorze ans, il n'aurait pas à être absous de l'excommunication. (St-Office, 8 mars 1882 ; cf. *Ami* 1923, p. 760-761).

enquête sérieuse [1], le baptême reçu par eux dans l'hérésie reste *douteux*, ne saurait être laissé à l'arbitraire.

Voici quel il doit être, d'après l'Instruction du St-Office en date du 20 juillet 1859 : « Si baptismus sit sub conditione iterandus, hoc ordine procedendum erit : *a)* Abjuratio seu fidei professio. *b)* Baptismus conditionatus. *c)* Confessio sacramentalis cum absolutione conditionata [2]. »

Il est à remarquer que la première partie du cérémonial prescrit dans la circonstance — *abjuratio seu fidei professio* — comprend en réalité deux actes distincts : 1° la renonciation publique de l'adulte à l'erreur par une profession explicite de foi catholique ; 2° l'absolution de l'excommunication encourue par lui du fait de son adhésion antérieure à l'hérésie, absolution donnée au for externe par un prêtre délégué à cet effet.

Or, rien ne justifierait une interversion de ces deux actes, tant il est évident que l'absolution d'une censure au for externe ne saurait précéder la répudiation publique de l'erreur qui a été la cause de cette censure [3]. D'autre part, rien non plus n'autorise à séparer ces deux actes, car, bien que distincts, ils forment ici un tout indivisible : la preuve, c'est que l'Instruction du 20 juillet 1859, à la fin de laquelle ils sont décrits dans tous leurs détails, les fait se suivre sans interruption [4].

On ne peut donc reporter alors jusqu'après le baptême sous condition l'absolution de l'excommunication au for externe.

Q. — Par décret du 14 décembre 1927, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a été déclarée patronne principale — à l'égal de S. François-Xavier — de tous les missionnaires, hommes et femmes, et des missions de tout l'univers, *cum omnibus juribus et privilegiis liturgicis quæ huic titulo conveniunt*.

Pourrais-je vous demander en quoi consistent ces droits et privilèges ? Sont-ce ceux du patron principal du lieu ?

Dans notre *Ordo*, S. François-Xavier était avec S. Pierre Claver, comme patron secondaire, double de 2e classe, et cela en vertu d'un indult spécial. Qu'en est-il de sainte Thérèse ? Que lui confère le titre de « patronne principale, » au point de vue liturgique, dans les pays de missions et pour les sociétés de missionnaires ?

R. — Une question semblable a été récemment posée aux *Ephemerides liturgicæ*. Voici, en abrégé, comment elles y ont répondu [5] :

On ne sait pas au juste en quoi consistent les privilèges auxquels il est fait allusion dans le décret de la S. C. des Rites du 14 décembre 1927, par lequel N. S. P. le Pape Pie XI déclara

[1] *Catech. Conc. Trident.*, part. II, n. 56 ; St-Office, 20 juillet 1859, 29 novembre 1878.

[2] Pour plus de facilité, l'accusation détaillée des péchés pourrait au besoin, dans le cas, être faite avant le commencement des cérémonies. Après le baptême conditionnel, le confesseur la ferait reprendre sommairement, puis donnerait l'absolution sous condition. (St-Office, 2 déc. 1874).

[3] Il y a lieu de rectifier sur ce point un passage de l'*Ami* de 1923, p. 761, col. 1, 5e alinéa.

[4] Voilà pourquoi cette Instruction *(loc. cit.)* ne distingue que trois parties principales dans le cérémonial de la réconciliation des hérétiques dont il s'agit.

[5] N° de juillet-août 1928, p. 359.